عبد الرحمان بن خلدون والدعوات الدينية

الأستاذ الدكتور نور الدين زمام
مدير مخبر المسألة التربوية بالجزائر، جامعة بسكرة

الملخص:

يعتبر عبد الرحمان بن خلدون من أوائل الذين تناولوا بالبحث العلاقة بين الدين والسياسة ضمن تحليل سوسيولوجي عميق أكد على العلاقة القوية بين القبيلة والدولة ي بلدان المغرب الاسلامي.

انطلق في دراسته من مفهوم العصبية، مع إشارة دقيقة للدعوة الدينية، من خلال التأكيد على الدور المحوري للعصبية كآصرة اجتماعية ذات والدعوة الدينية بأبعادها التربوية والاصلاحية والايديولوجية والتي تنجح في تأليف قلوب القبائل وتخفيف الصراع بينها، ودفعها للتحرك السياسي الذي يسعى لتأسيس الدول وتعظيم الملك.

وقد بّين ابن خلدون في مقدمته الشهيرة متى تنجح الدعوة الدينية في إنجاز أهداف التعاضد والالتحام، ومتى تفشل في الوصول إلى مبتغاها، وقد ربط ذلك أساسا بالعصبية القبلية كشرط لإنجاز الدور الاجتماعي والسياسي للدين، وهذه الورقة محاولة للدفع بالبحث في هذا الاتجاه.

Résumé :

Abderrahmane Ibn Khaldun is one of the first to study the relationship between religion and the state in a deep sociological analysis based on the relationship between the tribe and the state in the Maghreb countries.

He developed his analysis from the concept of "assabia", emphasizing his decisive relationship with the religious call ((Daawa).

He demonstrated in his famous work (Muquadima) how the "assabia" as a "tribal" social bond is consolidated thanks to the religious call, given its cultural and educational dimensions; and succeeded in mitigating the conflicts between the tribes, pushing them to compete and establish the states.

In addition, He emphasized when the religious call succeeds and when it does not reach its goal. He connected the concept of tribal "assabia" in a comprehensive analysis of the social and political role of religion. This document tries to push the search in this direction.

توطئــة:

يرجع الفضل الأول لعبد الرحمان بن خلدون في تناول طبيعة العلاقة بين الدين السياسة بشكل مسهب وعلمي خاصة فيما يتعلق بالمجتمعات المغاربية؛ حيث تناول ذلك ضمن تحليله العمراني المفصل للعلاقة بين القبيلة والدولة، وهو البحث الذي طرح فيه تصوره لمفهوم العصبية، وتحدث فيه عن الدعوة الدينية.

تناول في مقدمته الشهيرة طبيعة العلاقة بين التنظيم القبلي وسيرورة نشأة الدولة، وكشف عن الدور المحوري للدين في تأسيس الدول وتعظيم الملك، بوصفه الرابطة الأكثر قدرة على جمع القلوب وتأليفها، والعاصم الذي يُقلّل من شدة التنافس وحمّى الصراع.

تسعى الورقة لاستعراض رأيه العلمي فيما يخص الدعوات الدينية، المطروح الآن هو: إذا كانت العصبية القبلية لا بد لها من أواصر دينية تضاعف قوتها، فهل يمكن أن تستغني الدعوة الدينية عن هذه الآصرة أو الرابط الاجتماعي؟

أولا-القبيلــة وتأسيس الدول:

انطلق ابن خلدون من إطار تحليلي سوسيولوجي عام، يستند إلى أسس نظرية واضحة ومفاهيم جوهرية؛ فهو يرى بأن النسق الاجتماعي المغاربي يستند إلى ثلاث ركائز أساسية، وهي في ذات الوقت تعدّ بمثابة عمليات اجتماعية (انتقال من إلى حال) ينْبني عليها هذا النسق ويتحقق؛ وهكذا لما أردف تحليله لبنية هذا النسق بسيرورات تكونه ساعد ذلك على فهم تطور هذه المجتمعات ونشأة وسقوط دولها.

وتتدخل هذه المفاهيم التي ترتسم من خلالها التشكلية الاجتماعية المغاربية فيما بينها في سياق عملية تطور بطرق وأنماط تتباين وفق أشكالها وأنواعها، أي بحسب نمط العمران أو نوع الملك (نمط السلطة) أو شكل العصبية.

وتتلخص هذه العمليات في المفاهيم التالية: العمران، العصبية، الملك [1]، وقد استطاع ابن خلدون من خلالها عقلنة التفكير التاريخ، وتثوير منهج تحقيقه العلمي، كما استطاع تسليط الضوء على جملة من العوامل والمتغيرات التي تمهّد لنشأة التجمعات والدول [2].

ولم يكتف بذلك، بل حرص على تبيان الآثار المترتبة عن بعض التغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تظهر في مراحل متعاقبة، والتي تسهم في تقدم العمران، وتطور أساليب تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية، وترقية طرق اشتغال المؤسسات الإدارية المنية والعسكرية؛ وتعمل على إضعاف شوكة العصبية، وشيوع الاستهلاك التفاخري والبذخ والترف، وبداية العد التنازلي لنظام الحكم القائم.

يجدر التسجيل أن ابن خلدون لفت الانتباه أثناء تحليله الاجتماعي–السياسي إلى وجود ديناميكية اجتماعية تحكمها قوانين محددة، تتمظهر، في شكلها العام، على شكل صراع تقوده جماعة اجتماعية، استوفت شروط تلاحمها وتعاضدها، تنوي استكمال سيطرتها واستحواذها على السلطة السياسية برمتها، وإقصاء أي مناوئ محتمل لها.

وعندما يتم لها ذلك، تعمل على الحفاظ على الحكم أطول مدّة ممكنة، وعلى تعميم السيطرة على المجتمع بأسره [3]. ويشير استيفاء شروط التلاحم إلى الدور الهام الذي يقوم به التنظيم القبلي في التمهيد لقيام الدول وإرساء قواعدها الأولى.

1- Abdelghani Megherbi, La pensée sociologique d'Ibn Khaldoun, SNED, 2° Editions, Alger, 1977, p18.

2 تجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون لم يكن يقصد تقديم قانون عام لكل المجتمعات، فهو قد قصر عمله التاريخي على تاريخ ومدن العرب والبربر ممن يقطنون بلدان المغرب العربي. وكان –كما يقول عبد الغني مغربي–على وعي بخصوصية حقل بحثه أنظر: Ibid. p96.

3–Fredj Stambouli, "Ibn Khaldoun et le système social traditionnel maghrébin" Revue tunisienne des sciences sociales, N°20 (Mars 1970) p 217.

وتلعب " **العصبية** " دورا محوريا في جمع كلمة أهل النسب الواحد، وتوحيد صفوفهم، ويشير مفهوم العصبية إلى الآصرة الاجتماعية التي تتأسس على الدم والنسب ومختلف الصلات التي تربط جماعة من الناس بعضهم ببعض، وتدفعهم للتعاون على شؤون معاشهم، والاتحاد والتناصر لدفع أي تهديد أو عدوان " **ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نعرة كل واحد على نسبه وعصبيته. وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقرابائهم موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم**" (ص113).

ويقول أيضا: "**وذلك إن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة. فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا**" (ص114).

يتضح بأن هذه قوة هذه الآصرة تزداد بقدر تزايد طابعها الخاص، فكلما كان النسب خاصا كلما ازدادت قوة العصبية، ولذلك ففي القبيلة الواحدة نجد القوم يشكلون عصبية واحدة لنسبهم العام المشترك، إلاّ أن العصبيات الخاصة الأخرى التي هي لأنساب خاصة تكون أشد وأقوى، فالتعاضد والنعرة والحمية أشد في النسب الخاص لقرب اللحمة

فكما يقول ابن خلدون" **فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها، وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبة الأمر المشهور منه، فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه، ومن هذا الباب الولاء والحلف، إذ نعرة كل واحد على أهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اهتمام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب، وذلك من أجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها**"(ص114).

ولذلك حرص العرب على معرفة أنسابهم ففي ذلك صلة لأرحامهم، كما في الحديث النبوي(وقد أشار إليه ابن خلدون) وفي ذلك أيضا تلاحم وتناصر، ولا يصح هذا إلا في النسب الصحيح، أما إذا كان النسب وهميا فكما يقول ابن خلدون: " **ذهبت فائدته، وصار الشغل به مجانا ومن أعمال اللهو، والمنهي عنه**" (ص114)

ويؤكد ابن خلدون أن البادية هي التي تشتهر بالنسب الصريح لعدم اختلاط أنسابهم ، وبالطبع يبيّن أن نمط معيشتهم هو الذي يدفعهم لعدم الاختلاط بغيرهم: " **لما كان معاشهم من القيام على الابل ونتاجها ورعايتها، والابل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها من شجره ونتاجها في رماله كما تقدم، والقفر مكان الشظف والسغب، فصار لهم الفا وعادة وربيت فيه أجيالهم، حتى تمكنت خاقا وجبلة، فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال، ولو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه، فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفساده، ولا تزال بينهم محفوظة صريحة.**" (ص115)

ويضرب مثالا ببعض القبائل التي حافظت على أنسابها: **في مضر من قريش وكنانة وثقيف وبني أسد وهذيل ومن جاورهم من خزاعة، لما كانوا أهل شظف ومواطن غير ذي زرع ولا ضرع، وبعدوا من أرياف الشام والعراق ةمعادن الأدم والحبوب، وكيف كانت أنسابهم صريحة محفوظة لم يدخلها اختلاط ولا عرف فيهم شوب". (ص115)**

وبناء على ذلك فإن الرياسة وبلوغ رتبة القيادة تكون لمن يتمتع بعصبية خاصة قوية يتغلب بها على قومه؛ وهذا أمر طبيعي ففي الغالب تستمر الرئاسة داخل القبيلة ضمن العصبية القوية، فكما يقول ابن خلدون: "**الرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية. فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع.**" (ص116).

ويفضي استجماع القوة الاجتماعية إلى تبوء منصب الرياسة، وهو المنصب الذي يجعل صاحبه متبوع وسيد في قومه، وله أحقية ممارسة العنف المشروع حسب التعبير الفيبري، وسن الأحكام "**ليس له عليهم قهر في أحكامه**" (ص122)

ولا تنتهي حدود العصبية عند ذلك، فإذا تعاظمت عصبيته، واستطاع جمع القبائل حوله، اتجهت العصبية إلى ما هو أعلى من هذا المستوى، وهذا طبيعي لأن "صاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها" (ص122).

والمرتبة الأعلى هي بالطبع المُلك (أي الحكم، والتربع على عرش الدولة) "فالتغلب الملكي غاية للعصبية"؛ وباستحواذه على دواليب الحكم تكون لها، كما سبق القول، أحقية ممارسة القوة، وسنِّ التشريعات، وإخضاع المحكومين لقوانينه: "**الملك فهو التغلب والحكم بالقهر**" (ص122).

ولذلك يلاحظ عبر التاريخ سعي القبيلة التي تعظم عصبيتها، وتزداد شوكتها، وتحوز على قوة كبيرة إلى توسيع سيطرتها، باستمرار، على التجمعات الأخرى ولو بالقوة، ويكون من حسن حظها إن أدركت الدولة في آخر مراحل تطورها، ففي هذه الحالة يسهل عليها الاستحواذ عليها يقول ابن خلدون: "**ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كان كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالا أو أنظارا... فإن أدركت الدولة في هرمها لم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها. (وهكذا) فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت غايتها حصل للقبيلة الملك**" (ص123).

وحسب صاحب المقدمة فبعد قيام الدولة واكتمال تكوينها، وتعاظم قوتها تستغني في آخر الأمر عن خدمات هذه الرابطة الدموية، ولا تُعوّل على هذه القوة الاجتماعية لإقرار سياسة الدولة وترسيخ شرعيتها.

فاستقرار نظام الحكم وتوارث السلطة وتداولها عبر الأجيال يؤدي إلى الاستغناء عن العصبية القبلية، ويصبح الامتثال والطاعة أمرا عاديا، " **مثل ما وقع**

لبني العباس، فإن عصبية العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق، واستظهارهم بعد ذلك، إنما كان بالموالي من العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيره" (ص123).

أدى هذا الاستنتاج الخلدوني ببعض الدارسين الغربيين، وحتى العرب، إلى إضافة نتائج أخرى إلى النتائج التي انتهى إليها التحليل الخلدوني، مثل قولهم إن الدولة تنفي القبيلة.

وذلك لأن هذا الاستنتاج يتواءم مع الفهم التحديثي التغريبي، الذي لا يتصور التقدم إلا على حساب وجود القبيلة كحقيقة اجتماعية، على نحو ما حدث بأوروبا، التي قطعت صلتها وعلاقاتها بالجماعات التقليدية على نحو ما يظهر، بالرغم من النشاطات الفلاحية هناك وحتى في كندا تتم ضمن العائلة في الكثير من الأحيان.

إن تضاؤل تأثير رابطة الدم، واستغناء الحكام عن القاعدة القبلية بعد اشتداد ساعد الدولة وتنامي قوتها السياسية والعسكرية، لا يعني أبدا زوال التنظيم القبلي كحقيقة اجتماعية، فهي لا تحتاج إلى قرار سياسي لتأكيد وجودها الموضوعي، كما أنها لا تفتقر إلى أيّ اعتراف من الدولة القائمة لتشكل بنية هذه المجتمعات.

فضلا عن ذلك، فمن الصعب الاستغناء التام عن هذه القوة الاجتماعية للوصول إلى الحكم وتأسيس الدولة في بلداننا. فكما ينقل نجيب أبو طالب عن ريكاردو بوكو Ricardo Bocco قوله إن إحدى خصوصيات التنظيمات القبلية في المشرق العربي وفي إفريقيا تتمثل في حضور القرابة وتوحدها مع التعبيرات السياسية" [4].

ستبقى أي دعوة سياسية في الكثير من بلداننا، وحاصة تلك التي يمثل فيها التنظيم القبلي حجر الزاوية في بنائها الاجتماعي العام في حاجة إلى القاعدة القبلية لبسط نفوذها، وأحيانا لتحقيق بعض الأغراض الاجتماعية، وقد يكون في

4– محمود نجيب بوطالب، سوسيولوجية القبيلة في المغرب العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص63.

أحيان كثيرة ضروريا في مراحل التمهيد لقيام الدولة أو حمايتها، هذا ما لم ينتبه إليه الطرطوشي في كتابه **(سراج الملوك)**. (ص137).

فتحليلاته السياسية تنطبق فقط على المراحل المتقدمة لتأسيس الدول، وتنسحب على المراحل العليا لتطورها واستقرار الحكم فيها كما يعلق ابن خلدون، وكلامه لا يتناول تأسيس الدول العامة في أولها، إنما مخصوص بالدول الأخيرة بعد التمهيد واستقرار الملك في النصاب واستحكام الصبغة لأهله".(ص137).

ويجب التسجيل أيضا، أنّ الاستغناء عن هذه القاعدة في مرحلة من مراحل تطور الدولة لا يعني بالضرورة أن العلاقة بين الدولة والقبيلة تخضع لقاعدة النفي؛ فالتنظيم القبلي، كما يقول المرحوم عبد القادر جغلول، عند مستوى معين من تطوره يحمل مشروعا حكوميا [5]؛ وعندما يتحقق هذا المشروع يترك التنظيم القبلي المجال لمؤسسة الجند وغيره من المؤسسات لتنوب عنه وتحل محله.

ثانيا–الدعوة الدينية وقيام الدولة:

بلغ الخوض في العلاقة بين "السياسة" و"الدين" كنا يقول طه عبد الرحمان: "من قوة الاختلاط والاحتداد أن تعّسر على المتأمل في هذه الصلة تبيُّن الحق معها، حتى انه لينتابك الشك فيما إذا كان بمقدوره أن يدفع التشويش الدلالي الذي دخل على المفهومين المذكورين، مفرَدَين أو مُركَّبين، وأن يَستعمل كلا منهما في سياق تأمّله بمعنى واحد، ساعيا أن يبني عليه من النتائج ما لا يتطرق إليه التناقض"[6].

5– عبد القادر جغلول: مقدمات في تاريخ المغرب العربي القديم والوسيط، ترجمة فضيلة الحكيم، بيروت دار الحداثة، 1982، ص73.

6– طه عبد الرحمان: روح الدِّين، من ضيق العَلْمانية إلى سَعَة الائتِمانية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2012، ص28.

وهو بالطبع يتحدث من منظور فلسفي ولساني، ويتناول هذا التداخل الذي بلغ دروته في عصرنا، ولكن ما يهمنا هنا هو التناول السوسيولوجي الدقيق والواقعي لعبد الرحمان بن خلدون الذي بحث ذلك ضمن منظور بنائي تاريخي.

حيث اعتبر الدعوة الدينية (أو النبوة) ضرورية لقيام الدولة، فهي كمشروع تهذيبي تربوي، وايديولوجية تحمل مشروع إصلاح للذات وللمجتمع، تساعد الأفراد والجماعات على تجاوز الأهواء والمصالح الآنية التي تُذكي الصراع والحروب بين القبائل، وتُضعف شوكتهم، وتُوحِّد صفوفهم حول فكرة عليا سامية، ومشروع دعوي يُعلي من قيمة التضحية ويعبئ الأفراد من أجل نشر الفكرة التي يعتنقونها.

ومن جهة أخرى، فحسب رؤية ابن خلدون واستقرائه لواقع الكثير من الشعوب والبلدان، فإن العرب (ومن شابههم من الشعوب الأخرى): "**لا يحصل لهم ملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين بالجملة**"؛ وهكذا فالنبوة أو الدعوة الدينية: "**تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية، التي كانت لها من عددها**"؛ كما أن الدعوة الدينية "**تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، ومستميتون عليه**".

ويضرب ابن خلدون أمثلة على ذلك بما "**وقع للعرب صدر الإسلام في الفتوحات: فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعة ألفا في كل معسكر، وجموع فارس مائة وعشرين ألفا بالقادسية، وجموع هرقل على قالة الواقدي أربعمائة ألفا، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيدهم.**" (ص138)

وهذا ما حدث أيضا في بلدان المغرب العربي، التي كان بها الكثير من القبائل، إلا أنّ الغَلبة كانت للقبائل التي حملت مشروع تكوين دولة لمتونة ودولة الموحدين انطلاقا من "**الاجتماع الديني (الذي) ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة... فلم يقف لهم شيء**" (ص138).

ثالثا– الدعوات الدينية والقوة الاجتماعية:

يؤكد ابن خلدون بعد دراسة لسنن المجتمعات، وتتبعه للدعوات الدينية عموما على مرّ التاريخ أنها لا تستغني عن القاعدة الاجتماعية التي ترعاها وتشد أزرها، فهي في حاجة ماسة إلى **عصبية** تحميها.

فانتشارها مرهون بوجود قوة اجتماعية تذود عنها، ونسيج اجتماعي يحميها ويحتضنها، وللتدليل على ذلك يستشهد ابن خلدون في بداية تحليله بالحديث النبوي القائل: "ما بعث اللهُ نبياً إلا في منعةٍ من قومه".

يكشف هذا الحديث عن مدى امتثال الأنبياء–الذين هم مؤهلون وممكنون لخرق السنن وتجاوز النواميس وقواعد الاجتماع–لسنن التغيير ومتطلبات الحركة والإصلاح، فما ظننا بغيرهم من أصحاب الدعوات الدينية، فليس بمقدورهم إبطال سنن الاجتماع وقوانين التغير السياسي والاجتماعي، فلن يكون النجاح حليفهم من دون أساس اجتماعي يعتمدون عليه.

ولعل ذلك ما جعل الكثير من الدعوات، التي تفتقر إلى هذا الأساس تفشل وتدخل في صدامات خطيرة أتت على قادتها وأفرادها يقو إبن خلدون: "**وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجوريين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه، قال صلى الله عليه وسلم " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه" (ص139).**

بعد هذا التأكيد يوضح قاعدة عامة تسير عليها قوانين الاجتماع البشري وسنن العمران: "**فالأنبياء اعتمدوا في دعوتهم على العشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، ولكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة**" (نفسه)

رابعا–مآل خرق السنن وفشل الدعوات:

فكما بين ابن خلدون فقد أجرى الله الأمور على مستقر العادة ليبين للناس أنه لا سبيل لخرق القوانين، ويسرد ابن خلدون البدايات الأولى لهذا الشكل من

الدعوة الدينية التي ظهرت في الأمة الإسلامية، والتي تتسم بالاستقلال عن سلطة الدولة بقوله:

"وأول ابتداء هذه النزعة في الملة بغداد حين وقعت فتنة طاهر وقتل الأمين، وأبطأ المأمون بخراسان عن مقدم العراق، ثم عهد لعلي بن موسى الرضا من آل الحسين. فكشف بنو العباس عن وجه النكير عليه، وتداعوا للقيام وخلع طاعة المأمون والاستبدال منه، وبويع إبراهيم بن المهدي. فوقع الهرج ببغداد، وانطلقت أيدي الزعرة بها من الشطّار والحربية على أهل العافية والصون، وقطعوا السبيل، وامتلأت أيديهم من نهاب الناس وباعوها علانية في الأسواق، واستعدى أهلها الحكام فلم يعدوها..."

عند ذلك قام "**أهل الدين والصلاح على منع الفساق وكف عاديتهم**"، فظهر رجل ببغداد يعرف بخالد الدريوس، قام بدعوة الناس إلى الحق، وحثّهم على الأمر بالمعروف والنهي على المنكر، فاستجاب لدعوته الكثير من الناس، فقاتل المتمردين والمجرمين فغلبهم.." (ص140).

ثم قام من بعده في 201 هجرية رجل آخر من عامة الشعب يُسمى سهل بن سلامة الأنصاري، ويكنى أبا حاتم، علّق مصحفا في عنقه، ودعا إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلى العمل بالكتاب والسنة، فاتبعه الكثير من الناس من مختلف الطبقات والأعراق الاجتماعية... فاستطاع السيطرة على قصر الحاكم، وطاف ببغداد وقضى على قطاع الطرق؛ وقد نصحه خالد الدريوس بعدم التعرض للحكام والكف عن ذلك، فقال له سهل: ولكنني أقاتل كل من خالف الكتاب والسنة كائنا من كان !؛ غير أن هذه الدعوة سرعان ما انتهى أمرها إلى الزوال، بعد أن أجهز عليها ابراهيم بن المهدي بعساكره... (ص140)

كما عرفت الكثير من الدعوات الأخرى، التي سارت على هذا النهج، نفس المصير، لأنها أخذت نفسها بإقامة الحق دون معرفة إلى ما يحتاج إليه في إقامته

من العصبية. وقد سرد ابن خلدون عدة أمثلة على ذلك، لا يتسع الأمر لذكرها كلها.

فكانت خلاصة رأيه في هذا الموضوع، والذي قد يساعد على فهم طبيعة الدعوات الدينية والحركات الإسلامية المعاصرة، وربما استشراف مآل الكثير منها في ضوء التحليل الخلدوني.

الخاتمة:

كان ابن خلدون سباقا لدراسة الدعوات الدينية من منظور سوسيولوجي حيث حلل أسباب نجاحها، وعدّد مختلف العوامل التي تؤدي إلى فشله، وشرح التأثير المتبادل للدين والسياسة، حيث نجده قد بين قوة العصبيات واجتماعها بشكل يتجاوز الأهواء والمصالح القبيلة الضيقة، يتحقق بفضل مشروع ايديولوجي بمضمون ديني، قادر على تعبئة القبائل وتوحيدها حول هدف أسمى.

فالدين يوّحد الصفوف، ويقلل الخلاف، ويحقق التهعاون والتعاضد، ويُعطي للاتحاد معنى كبير يرفع سقف الأهداف والغايات، وبهذا استطاعت القبائل العربية المنقسمة أن تهزم دولا وحضارات قائمة بعدتها وعتادها، فآصرة الدين تلعب دورا أساسيا في تمين عرى القائل واتحادها.

وبالمثل فإن الدين من دون عصبية سيصطدم بعراقيل جمة، فحتى الأنبياء بعثوا في منعة من قومهم، فنجاح أي دعوة مرهون بأن تدعم بسند من العصبيات، تقوي عضدها، ولذلك فقد جرم ابن خلدون أي عمل إصلاحي دعوي يخالف هده السنن، ويرمي بأتباعه في التهلكة، فالتغيير والإصلاح مرهون بشرط الاستطاعة مثل بقية الأعمال والعبادات.